

みんなのポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

The Temporary Madness in New Guinea Highlands

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 中山, 和芳 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004619

ニューギニア高地における一時的狂気の構造¹⁾

中山 和 芳*

- | | |
|---------------------|---------------------|
| I. はじめに | IV. 一時的狂気における空間の構造 |
| II. 一時的狂気の諸要因 | V. 一時的狂気における治療儀礼的側面 |
| III. 一時的狂気における時間の構造 | VI. おわりに |

I. は じ め に

ニューギニア高地において人びとが一時的に狂気に陥ることがあるという報告がいくつかある。こうした行動は、「ヒステリー性の精神病 (hysterical psychosis)」、「一時的狂気 (temporary madness)」、「Wild Man 行動 (Wild Man behaviour)」、「憑依 (possession)」など、さまざまな名称で呼ばれてきた。この一時的狂気は、その発生が突然であり、狂気につかれる期間が比較的短く(数時間からせいぜい4, 5日)、また回復後には何の異常も認められないという点で、普通の精神異常とはちがっている。

この一時的狂気は、かなり広範囲のニューギニア高地に分布しているが²⁾、興味深いことは、Salisbury も指摘しているように、それらがいくつかの点で、類似性を示していることである [SALISBURY 1966a: 104]。この類似点を Clarke が上手に要約しているので、つぎに彼にしたがって列挙してみよう [CLARKE 1973: 199-202]。

①錯乱に陥った者の年齢と性。地域によっては女子も一時的に精神異常をきたすことが報告されており、また、事例としては非常に少ないが、中年以上の者に生ずることもないわけではない。しかし、多くの場合、狂気に陥るのは、20代、30代の若い男子である。

②狂者の示す症状と行動。ほとんどの場合、一時的狂気に陥る者は聴覚と言語能力

* 国立民族学博物館第1研究部

1) 本稿の草稿を読んで、いろいろと貴重な助言を下さいました、国立民族学博物館の伊藤幹治教授に、厚くお礼申しあげます。また、本稿は山口昌男氏の一連の著作に負うところが大きかったです。

2) 一時的狂気については、以下の部族について報告がある。Maring 族 [CLARKE 1973], Gimi 族 [GLICK 1968], Jalé 族 [KOCH 1968], Bena Bena 族 [LANGNESS 1965, 1967a, 1967b], Gururumba 族 [NEWMAN 1964], Kuma 族 [REAY 1960], Huli 族 [RODRIGUE 1963], Siang 族 [SALISBURY 1966a, 1966b, 1967]。

がいちじるしく減退する。耳が聞こえなくなり、話すことができなくなるか意味不明の言葉をしゃべり、理解力・判断力は衰退する。さらに、Wild Man の行動に共通しているのは攻撃性である。村中を走りまわり、武器で人を威嚇する。他人の財産を掠奪したり、暴力をふるうこともある。しかし、それが殺人にまでいたることはない。

③一時的狂気に対する人びとの反応。Wild Man に対する人びとの反応は、彼の行動が及ぼす危険の度合によって異なる。それが人びとに危害を加えるようであれば、彼をとりおさえて拘束しようとするが、そうでなければ、彼のするがままに放置しておき、自発的に回復するまで寛容に待ち続ける。彼をからかって楽しむことすらある。

④狂気の原因に対する原住民の観念。Kuma 族では、この狂気は毒キノコを食べることによっておこるのだといわれているが、確証されたわけではない[REAY 1960]。この Kuma 族の事例と、詳しいことはわからないが野生のタロ芋が原因であるといわれる Auyana 族の事例 [LANGNESS 1965: 258] 以外には、食物が一時的狂気の原因といわれている所はない。多くの場合、Wild Man の行動は、死霊と精霊と関係があるといわれている。

以上が、Clarke の整理にもとづく、ニューギニア高地の一時的狂気の行動における類似点である。

これまで、社会的・経済的圧力によって引きおこされる、感情的なストレスやフラストレーションが、一時的狂気の発生の原因であり、一時的狂気の行動は、心理的な緊張を解消させ、耐え難い状況からの（少くとも一時的な）逃避の機会である、と考えられることが多かった。したがって、一時的狂気の問題は、どちらかという、個人の精神・心理の次元の問題として扱えられ、社会や文化のコンテクストにおいて十分に検討されることがなかった。

本稿においては、ニューギニア高地において見られる一時的狂気という問題を、それを生みだした社会や文化の中で、どのような意味をもっているのかという、これまであまり試みられなかった視点からとりあげて、論じてみたい。

Ⅱ．一時的狂気の諸要因

まず最初に、Wild Man の典型的な事例として、Gururumba 族の Gambiri という名前の男の事例をとりあげてみよう。これは Newman の実際の観察に基づいて発表されたもので [NEWMAN 1964], Wild Man の症状についても詳細な記述が行われている点で注目される。つぎに Newman の報告の要旨を紹介しよう。

Gambiri は30代の半ばの男子。結婚していて、すでに子供が1人あり、やがて2人目が生れようとしている。彼は他の人びとのように自分が生れた村ではなく、妻の

村に住んでいる。

ある日の夕方、調査者の Newman が子供達と家の前で話しているところへ、小さなお椀を持った Gambiri がやってきた。子供の1人が Gambiri に食物をくれるように頼んだ。彼は何も持っていないことを示したが、その子供は自分で調べようとお椀を奪い取った。Gambiri が癪癪をおこすと、子供はお椀を持ったまま逃げ出し、Gambiri はそのあとを追いかけた。

しばらくすると、片手には弓と一束の矢、他方の手には長いナイフを持って、Gambiri は再び現われた。子供達をどかして Newman の家に入りこみ、私物をかきまわしはじめた。彼は「さっき取ったお椀を返してくれ」という。Newman が私は取らないと否定すると、Gambiri は子供の便器に使っているプラスチックのポットを見つけて、「そこに私のお椀がある。私はそれをもって森に行き投げ捨てることができる。それは重くはない」と普通は話すことのないネオ・メラネシア語で言って、それを持っていこうとする。なんとかなだめすかして外に連れ出すと、Gambiri は物見だかく集って来た人びとに威嚇するしぐさをする。皆は笑ったり、叫び声をあげて逃げだす。

彼は逃げそこねた娘の編袋をとりあげて、坐りこんで中身を調べだした。中身の一部を回りの人に与えた後で、彼は Newman になにか品物を提供するように要求した。これが断られると、Gambiri はまたもやお椀を盗んだと非難しはじめた。見物人の1人が、犯人は今通りすがった子供だというと、弓に矢をつがえて追いかけていった。これで、Wild Man に変身したということを伝達する Wild Man 行動の最初の段階が終りをつげたことになる。

Gambiri が狂気につかれたというニュースはたちどころにひろまり、30分もすると、他の村の者達も見物にやってきた。

この日の夕方と次の日は、Gambiri は Subclan の領土内を早足で動きまわる。そして、家に押し入っては、なにか小さな品物を自分のものだといって要求し、編袋の中にそれを詰め込む。こうした掠奪はほとんど暴力を用いずに行われるが、時には近くにいる人に殴りかかったり、遠くの人に矢を放つこともある。人びとは彼がやって来てもそれほど驚かない。彼が狂暴になったことが知れわたっているばかりでなく、彼をとりまく群集の騒音で、彼の来ることが前もってわかっているからである。人びとは何かおもしろいことがおこらないかと期待しつつ、安全な距離を保って彼のあとをついてまわる。群集の中の何人かは事態を静かに見守っている。Gambiri が誰かをひどく傷つけるようなことがあると、注意をそらせるために、次の目標を示唆して、事態の悪化を予防する。

ついには、彼が奪った編袋は掠奪品で一杯になる。Wild Man が何かを盗むことを認めるのは義務であり、そのため、いくつかのつまらない品物を目につきやすいよ

うにわざと置いておく。Gambiri はどこにでも掠奪品を携えていき、時々すわりこんで、編袋の中身を地面にあげて調べる。これらの品物を、通りがかった者に与えることはあるけれども、捨てることはしない。

これまで彼の行動は自分の clan の領土内に限られていたが、3 日目になると彼はよその clan の領土にまで出かけていく。よその clan では、物をとろうとすることはめったになく、人びとを襲う真似をしたり、弓矢で威すだけである（よその clan では家に侵入して物を取ろうとしてきつく叱られることがある）。

この 3 日目の夕方に、Gambiri は森の中へと走り去る。次に人々の前に現われるのは翌朝で、村の周辺を歩きながら、男子集会所に向かって 2 日もかかる山の向うにパンダナスの実を採りに行くと叫ぶ。この時、彼は編袋を持っておらず、ネオ・メラネシア語ではなくて原地語で話し、これまでの異常な行動はいささかも見られない。

10 日以上も過ぎてから、彼は人びとの前に姿を見せた。その後、Gambiri は日常の行動に戻る。誰も彼の異常な行為について彼に話すことはないし、Gambiri 自身も自分の行動については何も覚えていないという。

奪った品物を持って森の中に姿を消すことで、Wild Man の行動は終息する。彼はそれらの品物を焼捨てるか、こなごなに捨てるといわれている。その後、Wild Man は Gambiri のように遠くへ旅出つか、狂暴な状態で村に戻ってくる。後者の場合、Wild Man は捕えられ、正常に戻るまで焚火にかざされる。豚油が塗られ、村の有力者により彼の名において小さな豚一頭が屠られる。Wild Man には料理されたイモや根菜類が贈られる。

以上が、Newman が観察した Wild Man の事例の要旨である。

Newman は、Wild Man の行動を決定する要因として 4 つの点を挙げている。それは、①社会的要因、②文化的要因、③心理的要因、④個人的要因で、これらの要因について次のような説明を与えている [NEWMAN 1965: 9-18]。

①社会的要因。Newman は、一時的狂気につかわれるのが若い成人男子であることに注目して、そこには社会的要因が働いていると主張する。Gururumba 族においては、25—35 才の男子は、この年代の者に特有のさまざまな問題に直面する。この年代の者は自分の家庭を築きはじめるとともに、成人としての生活を開始しなければならないが、これは大変に経済的負担を伴うものである。(1) まず、婚資をはじめとする、婚姻に至るまでのさまざまな贈答に与えられた援助を返済しなければならない。それに結婚後も、姻族と贈答関係を持続するために人びとから援助を受けなければならないが、これも清算しなければならない。(2) 結婚生活の初期は、夫婦の間の関係が不安定で離婚が生ずることが多い。(3) 集団の仕事へ財産を投じて参加しなければならない（たとえば、村内では耕作の協力に対する謝礼、村と村のレベルでは葬儀参列者への食事の提供、clan と clan の間での交換への品物の提供）。(4) こうした経済行為

は、義務を果たすだけでなく、威信と権力を獲得する手段でもあるのである。

Newman は Wild Man の行動は、こうした圧力に対する反応として理解できるという。品物をかき集め破壊することは、十分に品物をコントロールできないことから生ずる困難に直面する者にとってははけ口となるのである。

年令とともに負債は減少し、交換の操作が巧みになるので、こうした経済的、社会的圧力は減圧される。

②文化的要因。Gururumba 族による、Wild Man の行動の直接の原因は死霊に襲われることである。死霊が体の中に入りこみ、肝臓や他の内臓器管に咬みつくと、彼の裡に以前から存在する力が解き放たれる。Wild Man の行動を促すのは、死霊によって触発された内部の力である（だから Wild Man は憑依されたのではないと Newman はいっている）。

死霊と祖先とは「下劣な本能」で動いている者であり、攻撃行動を抑えることができない。人びともこうした死霊や祖先と同じ気質を持っている。ふだんは社会の規制によってこの発現は抑えられているのだが、Wild Man はこの抑制がきかなくなると、死霊のような行動をとるのである。こうした場合の社会の対応策は、充分に行爲を行わせ、しかる後に社会への再統合を試みるのである。

われわれの視角からは、4つの要因のなかでも、この文化的要因が最も重要なものと思われるので、これについては、あとで改めて詳しく展開したい。

③心理的要因。若い青年男子にさまざまな社会的・経済的圧力がかかるといっても、すべての者が一時的狂気に陥るわけではない。そこでなにゆえに特定の個人が Wild Man となるのかという問題が残されているのだが、これは精神医学的なアプローチによって解明される問題である。Newman は Wild Man の精神分析的アプローチとパーソナリティー研究の必要性を説き、それについてのおおまかな見通しを述べるにとどまっている。

④個人的要因。Newman は、Wild Man の行動は、日常における他の人びとの行動が、彼によってどのように見えるかを示しているという。Wild Man は他人の品物を暴力的に集め、行動に対する反対に耳をかさない。日常生活では、彼は他人からこのように扱われていると感じているのである。すなわち、彼の行動は日常生活における関係を倒立した形で表現しているのである。

この Wild Man の行動によって、人びとは彼が社会的圧力に耐えられないことを知るのである。この後、他の人びとの彼に対する期待は少なくなり、返済の要求も厳しくなくなる（しかし、これによって Wild Man がアウト・カーストになったり、はみ出し者となることはない。ただ、他の人びとと同じような経済的な負担能力がないのだと見做されるだけである）。つまり、Wild Mzn 行動は社会的支持を喪失することなく要求を減少できる装置なのである。

この要因も、一時的狂気の問題を社会的・文化的文脈で考える場合、文化的要因とともに注目する必要がある。

以上が **Wild Man** の行動を決定する 4 つの要因についての **Newman** の説明であるが、ここでは、以下で行う検討の前提として、とりあえず、一時的狂気の行動について、つぎのように把えておくことにしたい。ニューギニア高地においては、若い成人男子にはさまざまな社会的・経済的な圧力が加わっており、一般にストレスのたまった状態にある。そうした時に(個人によって影響を受ける度合いが異なると思われる)なんらかの突然の社会的・心理的な状況(**Gambiri** の場合は子供にお椀を奪われたこと)によって、一時的に狂気の状態がひきおこされる場合がある。一時的狂気の行動は、こうしたさまざまな圧力をこうむることによって生ずる緊張状態を解消する、ほぼ制度化された一つの手段(一時的狂気の行動は社会の非難をうけない)であると考えることができる。

すでに述べたように、本稿では一時的狂気の行動を社会・文化との関連で捉えることを意図している。つぎには、これまで指摘されることのなかった、3 つの点に焦点をしばって、考察を展開してみたい。

①まず、Ⅲにおいて一時的狂気の行動における時間の問題を扱う。最初に、狂気の発生する時刻をとりあげる。つぎに、**Wild Man** の行動(話しことばを用いず、もっぱら身振りをを用いる)を通じて、一時的狂気の行動における時間の構造を検討する。②さらに、Ⅳでは、一時的狂気の行動における森やブッシュの象徴的意味を探り、それをもとに、一時的狂気そのものの象徴的意味を検討する。つまり、一時的狂気における空間の構造の解明を通して、行動それ自体を明らかにするのが、ここでの目的である。③最後には、Ⅴにおいて、これまで検討してきたことをふまえて、治療儀礼という側面から **Wild Man** 行動を考察する。

Ⅲ. 一時的狂気における時間の構造

Gururumba 族の **Gambiri** が狂気にとりつかれたのは夕方であったが、この他にも一時的な狂気に襲われたのが夕方という時間であることを述べている多くの報告がある。**Bena Bena** 族の **Abio** という男の場合も狂気の発作が生じたのは夕方であり [**LANGNESS** 1965: 260], **Siane** 族でも一時的な狂気がのりうつるのは普通は夕方であるといわれている [**SALISBURY** 1966a: 104]。Clarke が **Maring** 族で **Wild Man** に出会ったのも、彼が村に到着したその日の夕方であった [**CLARKE** 1973: 203]。Jalé 族においても、憑かれた者が村中を走りまわるのは、村人が畑から帰ってきて多くの人びとが村の道に集まっている午後遅くに観察されることが多かったという [**KOCH** 1968: 139]。このように多くの地域で、一時的狂気に陥るのが夕方であるといわれ

ているところからみると、狂気の発生と夕方という時間とは、単なる偶然の符合であると見做すことは困難となる。むしろ、両者の間には何らかの関係の存在が予測されうる。

前にも述べたように、一般的には、Wild Man の一時的狂気は死霊によってひきおこされるといわれている。Gururumba 族では死霊の攻撃がその原因であったが、このことは Bena Bena 族でも Siane 族でも同様である [LANGNESS 1965: 262; SALISBURY 1966a: 105]。Maring 族では、キリスト教の伝道者がいるために、今はよその土地で狂気にかかった者が伝染させたのだといっているが、以前は霊に憑かれたのだと考えられていたといい [CLARKE 1973: 205-206]、Jalé 族でも Wild Man 行動の原因として考えられている3つのうちの1つは死霊の憑依である [KOCH 1968: 141]。

こうしたことから、一時的狂気の発生の時間の問題は、死霊の登場の時刻の問題としておさえることができる。世界の多くの民族誌は、死霊などの霊的存在や魔性の者が現われるのは、季節の変わり目とか、夕方とか、晴天なのに雨が降る時であることを述べている。Leach 等の理論に導かれて、吉田禎吾は、こうした現象の理解のためには、分類されたカテゴリー間の中間的な領域は神秘性・宗教性を帯びやすいという構造論的な仮説が有効であるといっている [吉田 1975: 237]。夕方というのは、単なる「昼」から「夜」への移行の時間ではなかった。それは「昼」とも「夜」ともどっちともつかない時間帯であり、「昼」という時間区分と「夜」という時間区分の中間的な時間領域なのである。

Bena Bena 族では、死霊は夜間襲うので、人びとは暗くなると家の中にひっこんでしまい、外に出ようとすることはめったにない [LANGNESS 1965: 263]。Jalé 族でも、夜は死霊が生者の安寧に干渉したがる時間である [KOCH 1968: 141]。このように死霊が活躍するのが夜であるとすれば、ここに「人間／死霊」、「生者／死者」、「現在／過去」、「昼／夜」という象徴二元論カテゴリーの存在を見ることが可能となろう。

一時的狂気には、死霊との出会い・遭遇の過程が存在する。人は死霊に化身し、あるいは死霊によって日常の人格とは異なる新たな別個の存在となることによって、Wild Man となるのである。ここでは、生者と死者とを隔てている障害がいつさいとり除かれるわけであるが、これは「昼」と「夜」との間の夕方という時間において生ずる事柄なのである。

この夕方という、昼でも夜でもない両義的な時間において、対立するカテゴリーの混淆が生ずる。人間と死霊が、生者と死者が出会い、俗的時間が停止し、「過去」と「現在」とが共存することが可能となるのは、この時刻なのである。

多くの場合、Wild Man は彼が一時的狂気に陥っている間、話すことができなくなるか、意味不明の言葉を叫ぶと報告されている。雄弁さが Big Man と呼ばれるリ

ーダーになるための重要な資質の 1 つとなっているニューギニア高地を考えた場合、「話しことば」をまったくあるいはほとんど使用しないということは、簡単には見過すことのできない問題であろう。「話しことば」に関して、Wild Man は Big Man とは対照的な位置を占める。つまり、Big Man の雄弁がことばの過剰とすれば、Wild Man の場合はことばの欠如ということができるが、ことばの過剰にしても、ことばの欠如にしても、正と負の符号の差違こそあれ、それらはひとしく社会の通常の価値の中心からはずれている点で共通している。そして、このためにこれらは共に異質な感じを与える。異質な感じを与えるという点では、Gururumba 族の Gambiri が一時的狂気につかれている間に、日常生活ではほとんどしゃべることのなかったといわれるネオ・メラネシア語を話した場合も、同様の効果をあげている³⁾。

Bena Bena 族では、狂気にとりつかれた者である *negi negi* は、風に耳を打たれて、聞くことができなくなってしまうといわれている。*negi negi* という言葉は、Bena Bena 族では耳の不自由な者のことも意味している。さらに、この言葉は言語障害のある者にも用いられる。というのは、聞くことと話すことは同じことだからである。重要なことは、次のような人びとの認識である。「理解することができない者は聞くことができない。同様に、きちんと話をすることができなければ、人は聞くことができない」[LANGNESS 1965: 261-262]。つまり、聴覚と言語能力とは密接な表裏一体の関係にあり、それらの能力の減退は理解の欠如、すなわち理性の欠如を意味しているのである。

同じような観念は Gimi 族にも存在する。Gimi 族では狂人のことを *neki bana* と呼ぶが、この言葉は耳が不自由な者にも用いられる。狂気に陥った者は、とり憑いた死霊が頭の中でブンブンと音をたてるので、耳が聞こえない。聴覚能力を欠如するという点で、狂者も耳の不自由な者も共通点を持つのである。Gimi 族の考えでは、話に充分に応じられる能力と分別ある話ができる能力とは、人間の重要な特徴である [GLICK 1968: 201]。

聴力＝言語能力＝理性という思考様式は、Maring 族でも成立する。ここでも、耳の不自由な者と狂人に対して、*yu prim* という同じ言葉が用いられている [CLARKE 1973: 204]。聴覚の能力の欠如と正常さの喪失とが伝統的に結びつけられているのは、耳が聞こえない者は言葉を理解できないことに由来する。理解力の欠如は野獣と関連するといわれており、飼育している豚が人間の意に従わなかったり、家に戻らない時には、豚はつんぽになったのだという [CLARKE 1973: 211]。

すなわち、聴覚能力と言語能力の欠如は、理解力・理性の欠如であり、文化の喪失である。そして、これは野獣の状態・野性への退行を意味しているのである。

3) Gururumba 族では、西欧との接触以前は、Wild Man は身振りだけで、言葉を発しなかったという [NEWMAN 1964: 6]。

Wild Man は日常の意志伝達手段である「話しことば」に依存せず、身振りによって人々に話しかける。この身体言語によるコミュニケーションは、日常生活には登場しない行動形態であり、日常の意志伝達方法とは非連続の関係にある。このような通常とは異なる行動をとることによって、一時的狂気に陥った者が日常生活とは異質の時間・空間を生きていることが明確に示される。

我々はこれまで Wild Man が「話しことば」によらず、身体言語を用いて行動することにより、通常の人びとの行動とは異質な感じを与えることを述べてきたが、一時的狂気にとりつかれた者が行なう身振りも、日常生活の中には全く現われることのない種類のものである。もっとも明白にこの点を示すのは、他者の威嚇のしぐさなどに示される暴力的な身振りである。

ニューギニア高地において、暴力の行使一般が禁じられていたわけではない。かつて、他の近隣集団とは常に潜在的な敵対関係にあり、外部の集団との紛争の究極的な解決は戦闘によってはかられていたのであって、暴力的な環境におかれていたといつてよい。外部の集団との戦闘において積極的な攻撃を展開することは、文化的に容認されていたというよりも積極的な評価を与えられていたことであった。しかし、これが自己の属する集団の内部における場合、事情はまったく異なってくる。ここでは、暴力の行使は強くいましめられ、タブーとされる行為であった。ただ、Wild Man の行動においてだけ、自己の集団内部に向けられる暴力性が容認されたのである。

暴力的なしぐさの外で、Wild Man に特徴的な行動は、走りまわること、数歩前進して数歩後退すること、常に体を上下に動かし続けることや体の震えがあることなどである。たとえば、北アジアのシャーマンが憑依状態に陥るときに、太鼓などの打楽器の助けを借りることによっても示されるように、Needham は打楽器などによる衝撃音と状態の移行は深い関係にあると論じている [NEEDHAM 1967]。足踏みがもっとも単純な衝撃音であることを考えれば、Wild Man の動作は、日常の状態から、一時的狂気にとりつかれた日常とは異なる状態への移行を、促す役割を果しているといえることができる。狂気の状態への没入は、自ら生み出すステップによる衝撃音に助けられて、可能となるのである。

これらの Wild Man に特徴的な行動に共通するのは、同じ行為の繰り返し、すなわち動作の反復である。これによって、そこには日常生活のリズムとは異なる、独特の一定のリズムが生じ、それがあたりを支配する。一時的狂気につかれた者が発する単調なリズムの繰り返しは、すべての緊張と拘束を解き放ち、俗的な時間の進行を停止させる役割を果す。集団狂気舞踏を論じた一文で、種村季弘は舞踏が生み出すリズムに触れて、「通常の歩行のリズムは呼吸のリズムとパラレルである。カネッティが舞踏を一箇所にとどめられた歩行、停止した歩行と定義したように、舞踏のリズムは究極的には呼吸ではない呼吸、呼吸を無限に逸脱していく呼吸のリズムである。これは

ヨガや坐禅の『呼吸』のリズムと同じ性質のものだ。肺呼吸と二本足の歩行のリズムを基盤としている世界を補うべきもうひとつの世界のリズムは、かくて痙攣的な動を通じて絶対の静に到達すべき誘惑的なサインにはかならない。」と記している [種村 1973: 178-179]。

特定のリズムミクな動作を介して絶対の静へ到達するというこの指摘は、一時的狂気につかれた者がとる行動においても有効である。というのは、独特のリズムが支配する一時的狂気につかれた者の行動を彼自身は何も記憶しておらず [LANGNESS 1967a: 144; NEWMAN 1965: 5; SALISBURY 1967: 132], Wild Man にとって彼が一時的狂気につかれていた時間は存在しなかったのであり、その間日常の時間は慰撫されていたからである。一時的狂気に襲われた者に対して他の人びとはそのことについて話しかけず [NEWMAN 1965: 5; KOCH 1968: 138], その間の行動を非難せず、そのことはすぐに忘れさられてしまう [LANGNESS 1967a: 144] とすれば、一時的狂気の生ずる時間は、狂気に陥った者にとってだけでなく、その出来事に立ち会う他の人びとにとっても、日常の世俗的な時間とは異質の時間における経験なのであった。

狂気につかれた者は、村中を走り回ることによって境界を確定し、足踏みのリズムミクな動作によって、境界の内側の日常的空間を変質させ、俗的時間の進行を突如停止せしめるのである。

Ⅳ. 一時的狂気における空間の構造

Gambiri の場合、奪った品物をもって森の中へ姿を消し、森から現われた時には正気に戻っていた。このように、一時的狂気の行動において、ブッシュや森に言及している事例は、ほかにもある。

たとえば, Siane 族の25才位の若者について、つぎのような報告が行われている。村からかなり離れた新しい耕作地から、夕方遅く帰ってくる若者の叫び声が聞こえた。夜になって彼は（彼自身のではない）よその男子集会所にとび込んできて、やっとのことでとりおさえられた。その夜は体を縛られたままであったが、朝には落着いた。

彼の話すところによると、耕作地から家に帰る途中で、道の前を豚が横ぎった。ブッシュの中へ豚を追っていくと、豚は彼にむかってきた。彼はそれが最近死亡した男の霊だと思ったが、それから集会所に来るまでのことは何も覚えていないということだった [SALISBURY 1966b: 110-111]。

この著者の場合、死者の霊と考えられている豚の跡を追ってブッシュに入り、そこで狂気に陥ったわけであるが、Maring 族では、Wild Man は狂気にとりつかれている間、ブッシュへの出入りをくり返したり [CLARKE 1973: 205], 森の中に走り込んだりする [LOWMAN-VAYDA 1971: 335]。

このように、一時的狂気の行動においてブッシュや森は大きな役割を果たしているようにみえるのだが、これまでの Wild Man に関する論文の中では、はっきりとは指摘されていない。そこで、Wild Man の行動の中で、森やブッシュがいったいどのような象徴的意味をもっているかを探るために、他のニューギニア高地の事例(Karam 族と Mbowamb 族)を検討してみよう。

Maring 族の隣に住んでいる、Karam 族の動物分類法によれば、空を飛ぶことのできないヒクイドリは、鳥の範疇には入れられず、それだけで独立した範疇を形成する。こうした理由の一番はつぎのようなヒクイドリの形態的特徴にある。他のどの鳥よりも大きい。翼がない。人間のような足の骨を持つ。羽毛がなく毛で覆われている。厚い骨の頭を持つ。

ヒクイドリの狩にはいろいろな規律やタブーが結びついている。その中で、興味深いのはつぎのようなタブーである。(1)ヒクイドリを殺したり、食べたりした者は儀礼的に危険な状態にあるので、1 か月間はタロ芋を植えたり、タロ芋の畑に近づいてはいけない(タロ芋の植え付け期間である8月—11月の間とその後のタロ芋の成長期にはヒクイドリを食ってはいけないし、その期間はヒクイドリの狩猟を控える)。(2)ヒクイドリの狩や料理に用いた道具は、タロ芋畑の近くにある村に持ち込んではいけない。(3)生きたヒクイドリを家や耕作地に持ち込んではいけない。豚、タロ芋、バナナがよく育たないからである [BULMER 1967: 12]。

このように、Karam 族にはタロ芋とヒクイドリとは引き離しておかなければならないという観念が存在する。この隔離は、ヒクイドリが森の大切な獲物であるのに対して、タロ芋は耕作による、または文明の重要な作物であることに基づいていると Bulmer は述べている [BULMER 1967: 14]。

山の森に生えるパンダナスの実も森に属するものであり、タロ芋から引き離しておかなければならないものである。パンダナスの実の採集にもいろいろなタブーが伴う。たとえば、採集期間には性交渉を控えなければならなかったり、pandanus language と呼ばれる一種の山言葉を使わなければならない。タロ芋畑の相続は父母のどちらからでも可能だが、パンダナスの木は父系を辿って相続される(森のカテゴリーに属するものと村のカテゴリーに属するものとは、継承のルールも異なっている)。このパンダナスは人が植えても育たないと考えられており、植えつけることは行われず、野生のパンダナスを最初に見つけた者が所有者となる [BULMER 1967: 15-16]。

Bulmer は、栽培されないもの・野生の獲物(その主なものはヒクイドリとパンダナスである)と、タロ芋の栽培に代表される文明との間には対立的関係があると言っている [BULMER 1967: 17]。つまり、Karam 族においては、「森／耕作地・家屋敷」、「野生／文明」、「ヒクイドリ・パンダナス／タロ芋」といった象徴的二元論を認めることができるのである。

Mbowamb 族では、高い山の斜面の通常の耕作の限界より高度が高い森林地帯を「森」と呼び、野生のサトウキビやクナイと呼ばれる背の低い草の生えている、ゆるやかにうねった広範な地域を「草原地帯」と呼んでいる。Mbowamb 族は、湖、山、ほとんどの木を「野生のもの」として分類する。自然物のほかにも、森林地帯に住む動物である鳥や有袋類も「野生のもの」とみなされている（草原地帯は森より「野生」の割合が少なく、そこに住む生物も「本当の」ブッシュである森に住むものほどは「野生的」ではない）。Mbowamb 族は、「森」や「草原地帯」とそこに住む生物を、「野生のもの」として類別し、これを作物や家畜などの「人間の手が加えられたもの」と対比させている [STRATHERN and STRATHERN 1968: 186]。

Karam 族と Mbowamb 族の事例から、「森／村（耕作地・家屋敷）」、「野生／文化（文明）」という象徴二元論が存在することが明らかになったが、森と野生という観念連合は、Wild Man についての事例の中にもうかがうことができる。Gururumba 族では、Wild Man が、森や草原に逃げだした飼育されていた豚と類似性をもつために、Wild Man のことを「野生の豚になった」という [NEWMAN 1964: 1]。Maring 族では、一時的な狂人は森の中に走り去ると、そこで野獣のような生活をおくるといふ [CLARKE 1973: 211]。いずれの場合においても、森・草原と野生との結びつきが認められる。

こうした点を考えると、一時的狂気の行動において森やブッシュが言及されている場合は、一時的に狂気につかれた者と森やブッシュの持つ「野生」や「反文化」という属性とは関連があることが推測される。

Gururumba 族では、死霊と祖先とは「下劣な本能」に基づいて行動するといわれていた。彼らは攻撃衝動を抑制することではなく、社会の規制を受けることもなかった。Gururumba 族は、原初の世界について、つぎのように考えている。その世界には技術の知識が皆無であった。火、家、栽培植物、家畜はいっさい知られていなかった。また、社会の規制も存在しなかった。集団で住むことはなく、食物をわけあったり富の交換を行うこともせず、婚資を支払うこともなかった。いかなる社会的掟もなく、人びとは気まぐれに人を襲い、食物を奪い、強姦をくりかえした [NEWMAN 1965: 14]。いっさいの「文化」は存在せず、混沌とした世界であったのだ。

Gururumba 族は、彼らもやはり本質的には死霊や祖先と同じ気質をもつと考えている。彼らは自己の裡なるわがままな性格、破壊的・攻撃的な性格に気づいている [NEWMAN 1965: 13]。つまり、慣習が彼らを律する行動の背後にあって、心の奥底にそうした心情・暴力性への志向が息づいていることを、彼らは明確に認識しているのである。社会の規則や掟が、こうした感情の発現を抑制しているのだが、ひとたびこうした枠がとりはずされると、暴力性・動物性への衝動が解き放たれ、人びとは死霊や祖先のように行動するのである。

Wild Man とは掟を破って本能のままに行動する者の謂である。彼は、自己の裡なる暴力性という潜在的な行動を可視的なものにし、表層の意識の下に隠されている意識下の世界を明らかにするのである。

これまで述べてきたところからみると、ニューギニア高地の一時的狂気の行動においては、「始原／現在」、「自然・野生／文化」、「混沌／秩序」といった二元的カテゴリーが存在すると推測しても誤りではなかろう。そして、この二元的カテゴリーは、さまざまなコンテキストで現われる。まず、それらは時間軸に沿って配置せられている。空間的に見れば、「村」と「ブッシュ・森」あるいは「中心」と「周辺」とに割りあてられている。また、人間の精神の深層には、始原・野生・混沌への志向が潜んでおり、この二元的カテゴリーは、精神の裡に堆積をなして存在している。「始原／現在」、「野生／文化」、「混沌／秩序」は、日常生活においては、時間的にも空間的にも、それぞれきめられた位置を占めており、それらを隔てているのが社会の拘束であり掟である。

一時的に狂気に陥った者は、あらゆる拘束と掟を無効とする。彼の行動は原初の人間の行動そのままで、そこで演じられるのは始源の世界の再現である。というのは、はじまりの時にはいっさいの拘束と掟とは存在しなかったからである。始源の時は、すべての拘束や掟よりも古く、それよりはるかに先立って存在したからである。

秩序という日常生活の論理の否定は、暴力という姿をとって立ち現われるが、社会の秩序を破ることは、「始原／現在」、「自然・野生／文化」、「混沌／秩序」の間を隔てる境界を破壊することであり、始原を、自然を、野生を、混沌をこの世に導き入れることである。それは、日常の生活空間を異質なものと変質させる。

このようにして見てくると、Siane 族の若者の事例のように、森において狂気にとりつかれる場合、Wild Man はブッシュや森に赴くことによって日常の世界から身を引いて、見馴れぬもの、異質のものに遭遇し、その属性を身に帯びることになると考えることができる。彼はブッシュや森から、自然性・野性・反文化を、村に持ち帰ってくるのである。Wild Man は「中心」から「周辺」へ出むき、「文化」の中へ「野生」を導き入れる。

Gururumba 族の Gambiri の場合は、一時的狂気のみで森の中へ走り込み、そこで正気に戻るといわれていた。彼の場合は、自己の精神の深層から噴き出した「野生」を森に連れ出す役割を果たしているとみることができよう。彼は、村の中の「野生」をその身に担って「周辺」まで運び去り、追放することによって、村に秩序の回復をもたらす、一種の依り代的役割を果たしているといえるかもしれない。

こうして、Wild Man は「始原／現在」、「野生／文化」、「森・ブッシュ／村」、「混沌／秩序」という象徴二元論の対立カテゴリーの双方に係わりをもつ者であり、この二つの世界を繋ぐ者なのである。

V. 一時的狂気における治療儀礼的側面

多くの文化において、病気の治療には、宇宙創成神話の厳粛な詠唱が含まれている。たとえば、ナヴァホ・インディアンはこんな治療儀礼を行っている。まず、砂の上にこみ入った紋様が描かれる。この砂絵の紋様は、天地創造と神々、祖先、人類の神話的歴史の種々の段階を象徴しており、マンダラに似たこの紋様のひとつひとつが、その始めのときに起った事柄を再現する。宇宙開闢神話の吟誦を聞き、そして砂絵をじっと見つめることによって、患者は俗的時間から太初の時の完全性へと投影される。「すなわち患者はこの世の始めのときに戻り、かくて宇宙開闢の目撃者となる。ひじょうにしばしば患者は、神話の吟誦や砂絵の実修が開始される日に沐浴する。事実上彼もまたその言葉の厳密な意味において、その生命を再び開始するのである」[エリアーデ 1963: 109]。

ナヴァホ・インディアンの事例が端的に示しているように、多くの治療儀礼は、原初の渾沌の状態を取戻すことをめざしている。それは、こうした始原への復帰が再生、更新の機会と考えられるからである。「これまで検討してきたあらゆる治療儀礼は、始原への復帰をめざしている。古代的社会にあっては生命が修復されることはなく、原泉への復帰によって再創造されるのみであるとの印象が得られる。そして『原泉の源』とは、世界創造時に現出した精力、生命、豊饒のとめどない流出である。」[エリアーデ 1973: 38]。

患者は象徴的に始原の時へとつれ戻され、宇宙の創造の時点へとひき戻される。そこで彼は原初の生命力にひたされる。宇宙の再創造、すなわち世界が原初の渾沌の時に回帰し、改めて新たによみがえることは、個人の疾病も根底から治癒されることであると考えられている。ここにおいては、マクロコスモス（宇宙）とミクロコスモス（人間）との間には完全な照応があり、衰弱し病んだ宇宙が死滅し、根源に立ち帰って再創造されることが、個人の衰弱し病んだ精神と肉体をも生命の更新によっていやすことを可能とするのである。つまるところ、個人の病の治癒と宇宙の治療は同義であり、個人の魂の解放も世界の全体性において治療されなければならなかったのである。

Wild Man の行動においても、世界や精神の根源へ象徴的に回帰するという観念を見てとることができるということはすでに述べた。一時的狂気の行動が、攻撃衝動の発散やフラストレーションの解消に役立つことは確かなことだが、治療行為としての Wild Man 行動を考える場合、それ以上に重要なことは、一度始原の時に立ち帰ってのよみがえりにあるといえよう。

多くの文化において、治療という行為は儀礼＝演劇という形態をとって演じられ

る⁴⁾。治療行為の意図するものが世界の根源への象徴的な回帰であり、また「演劇というものが発生的には生と死と再生の神話の宇宙生成論の表現として反復して演じられる呪術——宗教的儀礼であった」[大室 1975: 322] とすれば、このことはおのずから了解される事柄かもしれない。

人が一時的に狂気につかれた行動を行うのは、人びとが集まっている場所においてである。Rodrigue は、それは群集が集まる所ではさまざまな人間関係の問題を生じやすいからだと述べているが [RODRIGUE 1963: 275]、一時的狂気の行動は常に群集を必要とするといったほうが正確ようである。これまで見てきたように、とくに Gururumba 族の場合がそうだが、Wild Man 行動の意図するものの1つが、自己の危機の視覚化であり、自己の精神状態の他者への伝達であるとすれば、一時的狂気の行動は、群集の前で演じられてこそはじめて意味を持つことになるからである。

Wild Man に対する人々の態度の中に、演劇の観客と同質の性格が存在すると、Newman は述べている。共同体には予期された興奮という感情が見てとれる。Wild Man の行為は公開の見世物という性格を備えている。その発生のニュースが伝わると、人びとは耕作地から、森から、よその村から、ただ見物するだけのために集ってくる。観客は危険を慮ってちょっと離れてみているが、同時に見物人は Wild Man が突然群集に向かってきて彼らを追いかけるのを明らかに楽しんでいる。「こうした点で、大規模な食物の分配の時に娯楽として上演されるコミカルで威すような演技に対するのと同じやり方で、共同体は Wild Man に対応する。このような態度からすると、共同体を演技の観客と見做すことができる」[NEWMAN 1964: 7]。

「演劇としての一時的狂気」という論文のタイトルからもわかるように、Clarke は Wild Man 行動における演劇的側面に注目している。彼は社会の狂気に対する是認的な態度を指摘し、一時的狂気は一種の劇場の娯楽なのであり、Wild Man と社会との相互行為は俳優と観客の関係になるという。しかし、この観客はじっと見ているだけの受身の存在ではない。恐怖を装ったり、Wild Man の行きすぎをなだめたり、「芝居」が退屈になればはやしたり、これ見よがしに武器を隠したりして、観客は演劇に参加し、彼らも芝居の一部を形成しているのである [CLARKE 1973: 208-209]。

Wild Man から遠ざかるどころか、彼の狂気に積極的に手を貸す点からみて、こうした一時的狂気の見物人は純粹の観察者ではない。一時的狂気に巻き込まれた人びとは、目の前で生起する出来事に積極的に加わり、主役の狂人と共にこの非日常的な時を生きる。そして、主役である Wild Man と積極的に参加する観衆である人びととの間での絶えざる相互の働きかけにより、集団全体が演劇の形体をとる。

ここで、主役である Wild Man 自身の行為に見られる演劇的側面にも注目しなけ

4) 現代の精神的疾患の治療法にも、演劇の要素をとりこんだ、サイコドラマ（心理劇）という方法がある。

ればならない。「Wild Man は他のいかなる文脈においても、著しい一般からの不承認を引きおこし、行動の抑制の企てが行われるような行為を行う。彼が他人に負わせる身体的な危害の量は日常の出来事において寛容される 枠をはるかに越えている」[NEWMAN 1964: 7]。Wild Man は一時的狂気につかれている間、日常生活におけるアイデンティティを放棄してまったく別個の役柄を演じ、日常生活ではどうい許容されず厳しく禁じられているような行為を行うことが許されている。そこでは、日常生活で効力をもつ法や掟が停止され、無効を宣告されることによって、価値の混乱や転倒が生ずることになるが、Wild Man によるこのような日常性の破壊がもたらすものは、他者には見ることのできない世界であった。

演劇における狂人の位置について述べるフーコーは、この点を適確に言いあてている。「伝統的なヨーロッパの演劇では……中世紀から18世紀に至るまで狂人は中心的役割を担っていました。狂人は観客を笑わせます。なぜかという、彼は他の役者たちには見えないことを見ているからであり、芝居のすじの結末を他の役者に先んじて暗に示すからなのです。つまり、狂人はものごとの真実を輝くばかりにあらわにする存在なのです。そのよい例がシェイクスピアの『リア王』です。リア王は自らの幻想の犠牲者ではありましたが、同時に真実を語る人でもあります。つまり、演劇における狂人とは、他の役者や観客には意識されない真実を身をもってあらわす人物、彼を通して真実があらわれる人物である、と言えます」[フーコー 1970: 20-21]。

演劇空間の本質が、日常の世界を超えた「異質なるもの」を介することによって、時間を越えた真の「世界」を開示することにあるとすれば、Wild Man はその「異質なるもの」を導入する者であり、その結果開示されるのは、原初のあらゆる可能性をはらんだ混沌であり、精神の深層に潜む人間の本源的性格であったのである。

Ⅵ. お わ り に

われわれは、ニューギニア高地における一時的狂気の行動をとりあげ、その象徴的な意味を検討してきた。これまでのところをまとめてみると、つぎのようなことがいえるだろう。

まず、一時的狂気の現象は、日常の時間とは異なる時間において生ずることが指摘できる。狂気につかれている非日常的な時間において、Wild Man は、日常世界では不可視のものとなっている、始源の混沌あるいは野生なるものを、目に見える形で再現する。それらは、一時的に発現が認められるが、最終的には排除される（正気に戻る）。これにより、秩序は回復し、個人と宇宙はともに更新し、新たによみがえることができる。このことを別の言葉でいいかえれば、Wild Man は、社会におけるネガティブなもの（負の要素）を顕在化させ、可視的なものに変え、自らに引き受け

る。そして、そのネガティブなものを、境界の外へ放逐することにより、世界全体の浄化と秩序の再確立を図るのである。秩序を維持し再確認するためには、この世に無秩序を喚起し、呼びこまなければならない。それは、「秩序／渾沌」、「文化／自然」はそれぞれ対の構造を形成し、否定的なものあるいは対立的なものの存在を媒介として、他方の肯定的なものが再確認されるからである。すなわち、渾沌を媒介としてはじめて秩序は鍛えなおされ、再び生気を帯びるのである。Wild Man は、宇宙の渾沌を人間社会に導入する媒体であり、秩序と渾沌の、あるいは文化と自然の二つの極の中間に位置を占めつつ、双方に係わる存在である。

いずれにしても、ニューギニア高地における一時的狂気の行動を、日常生活において年長者に支配されさまざまな抑圧をこうむっている若い成人男子が、一時的に反乱を企て、日常生活における自分と年長者との関係を逆転させることにより、うっくつした感情や不満を解消し、浄化するもの、と見做すだけでは不十分であり、Wild Man の行動は文化の全体性の中で把握されなければならないのではないかというのが、この小論のささやかな結びとでもいうべきものである。

文 献

- BULMER, R. N. H.
1967 Why is the Cassowary Not a Bird? A Problem of the Zoological Taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands. *Man* (n.s.) 2: 5-25.
- CLARKE, W. C.
1973 Temporary Madness as Theatre: Wild-Man Behaviour in New Guinea. *Oceania* 43: 198-214.
- エリアーデ, M.
1963 『永遠回帰の神話』堀一郎訳 未来社。
1973 『神話と現実』(エリアーデ著作集第7巻) 中村恭子訳 せりか書房。
- フーコー, M.
1970 「狂気と社会」 神谷美恵子訳 『みすず』136: 16-23。
- GLICK, L. B.
1968 Comment on 'Possession on the New Guinea Highlands'. *Transcultural Psychiatric Research* 5: 197-205.
- KOCH, K.-F.
1968 On 'Possession' Behaviour in New Guinea. *Journal of Polynesian Society* 77: 135-146.
- LANGNESS, L. L.
1965 Hysterical Psychosis in the New Guinea Highlands: A Bena Bena Example. *Psychiatry* 28: 258-277.
1967a Hysterical Psychosis: the Cross-Cultural Evidence. *American Journal of Psychiatry* 124: 143-152.
1967b Rejoinder to R. Salisbury. *Transcultural Psychiatric Review* 4: 125-129.
- LOWMAN-VAYDA, C.
1971 Maring Big Men. In Berndt and Lawrence (eds.), *Politics in New Guinea*, Univ. of Western Australia Press, pp. 317-361.
- NEEDHAM, R.
1967 Percussion and Transition. *Man* (n.s.) 2: 606-614.

NEWMAN, P.

- 1964 Wild Man' Behaviour in a New Guinea Highlands Community. *American Anthropologist* 66: 1-19.

大室 幹雄

- 1975 『正名と狂言——古代中国知識人の言語世界——』 セリか書房。

REAY, M.

- 1960 Mushroom Madness in the New Guinea Highlands. *Oceania* 31: 137-139.

RODRIGUE, R. B.

- 1963 A Report on a Widespread Psychological Disorder called Lulu seen among the Huli Linguistic Group in Papua. *Oceania* 33: 274-279.

SALISBURY, R.

- 1966a Possession on the New Guinea Highlands: Review of Literature. *Transcultural Psychiatric Research* 3: 103-108.

- 1966b Possession among the Siane (New Guinea). *Transcultural Psychiatric Research* 3: 108-116.

- 1967 R. Salisbury Replies. *Transcultural Psychiatric Research* 4: 130-134.

STRATHERN, A. and M. STRATHERN

- 1968 Marsupials and Magic: A Study of Spell Symbolism among the Mbowamb. In E. R. Leach (ed.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge U. P., pp. 179-202.

種村 季弘

- 1973 『アナクロニズム』 青土社。

吉田 禎吾

- 1975 「シンボルと構造」 吉田禎吾編『文化人類学読本』 東洋経済新報社, pp. 225-248。